العقل العربيّ:
تصوّرات زكي نجيب محمود

محمّد جمال طحان(*)

يحدّد زكي نجيب محمود العقل بأنه اسم يطلق على فعل من نمط ذي خصائص يمكن تحديدها وتمييزها، وأنّ الفعل ضرب من النشاط. فحدّ العقل هو أن ينتقل الإنسان من معلوم إلى مجهول، من شاهد إلى غائب، ومن ثمّ كان العقل هو الذي يتعقّب الحدث إلى أسبابه. ولا ينسحب العقل ليتقدّم الوجدان إلاّ في حالات الضعف والوهن. وقد كان العرب أهل نظرة عقلية موشّاة بالوجدان. وإنّ هذه المزاوجة بين العقل والوجدان، لتلائم المزاج العربي واللغة العربية ملاءمة كاملة، فبحكم ذلك المزاج يفصل العربي بين الأرض والسماء.

وهذا التعريف الذي يحدّد العقل هو ما تميّز به العربي القديم، وهذه الوقفة العقليّة هي التي جعلت العربي القديم يردّ الأشتات إلى وحدة تضمّها. فالعربي، وقد رأى العالم كثرة كثيرة من كائنات، لم يهدأ حتى وجد لها الرباط الموحّد، فجعل للّغة قواعدها، وجمع أحكام الشرع في أصول قليلة. وبهذا فقد ردّ كل شيء إلى أصله ومبدئه الذي يفسّره. فوقف من العالم ومن حياته وقفة بصيرة واعية، وهكذا يجب أن تكون وقفة العربي المعاصر من حياته وعالمه كي يستطيع أن يصل بين حاضره وماضيه.

ويخرج المؤلف بنتيجة، من خلال قراءته كتاب **العقد الفريد** لابن عبد ربّه، مفادها أن ما قاله ابن عبد ربّه عن العلم والعلماء، وما أورده عن غيره من العرب، يصلح أن يكون دستوراً للحياة العلمية كلّها، منهجاً ومعياراً. فتراثنا يدعو إلى طلب العلم ويحثّ عليه، ويدعو إلى ضرورة الشكّ للوصول إلى اليقين.

إن المدار في نموذج الإنسان الكامل عند أسلافنا هو أن يكون (عاقلاً)، ويقاس

(*) باحث من الجمهورية العربية السوريّة.

كمال الشيء بأدائه للفعل الذي خُلق من أجله. فأفضل الناس هو أقدرهم على التزام أحكام العقل في ما يفعل وفي ما يجتنب. فلا يكون العلم علماً عند الأسلاف إلاّ إذا أعقبه العمل على أساسه. والعقل نقيضه الهوى، لأن حكم العقل واحد بينما الهوى له أحكام متعددة، وحكم العقل نقيضه مستحيل على الذهن أن يتصوّر حدوثه، أما حكم الهوى فيمكن تصوّر حدوث نقيضه. ويورد المؤلِّف آراء ثلاثة مفكرين وضعوا الأسس النظرية لنموذج الإنسان الكامل من خلال تحليلهم للنفس الإنسانية، على نمط تحليل اليونانيين لها، واستنتاجهم أن تكون القيادة للعقل على الشهوة والغضب. أما الرازي فقد ذهب إلى أبعد ممّا ذهب إليه ابن مسكويه والغزالي في تناوله للعقل بصورة تصلح لهداية الناس في سلوكهم الفعلي.

ويورد مؤلِّف **تجديد الفكر العربي** آراء الجاحظ الذي يرسم نموذج الإنسان الوزير في رسالته (المعاش والمعاد) الذي تتخذ مبدءاً أساسياً هو احتكام المرء إلى العقل دون الميل والهوى.

إن الصورة التي رسمها أسلافنا للإنسان الكامل، يراها المؤلّف نموذجاً ينبغي احتذاؤه، فالقوم يُعرفون بمُثُلهم كما يُعرفون بواقعهم، والواقع إلى جانب المثال يكوّنان الصورة الحقيقية للمجتمع.

ثم يفكّر المؤلّف في كيفيّة مواجهة الإنسان العربي للطبيعة، كما هي، وكما كانت، وكما يجب أن تكون. فيقرّر أنّ المفكّر العربي في عصرنا إنما يساير عصره بأن يشارك في مشكلات العصر.

وإنّ ما يميّز العربي عن غيره أنه يملك لغته الخاصة به ـ أي أسلوب تفكيره الخاص ـ ولأنه وُضع في ظروف خاصة، ولأنه أيضاً يرث تاريخاً يختلف عمّا يرثه الآخرون، وانشغاله في تراثه ينعكس على طريقة النظر.

هكذا يساير المفكر العربي عصره، إذ يسايره، وهكذا يتفرّد عن غيره بما يحفظ له شخصيته وكيانه المستقلّين.

ومن مسائل العصر مسألة العلاقة بين الإنسان والطبيعة، ما حقيقتها وكيف تكون؟ إنّ هذا الموضوع من الموضوعات القديمة التي ما انفكّت قائمة تتحدّى المفكرين، ويكون لكل عصر طريقته في معالجتها، مستضيئاً بمبادىء شائعة عندئذ.

ويستعرض المؤلف أفكار بعض العلماء والفلاسفة بهذا الصدد مبتدئاً باليونان مارّاً بآراء جاليلو وديكارت وجون لوك وكانط.. هيغل.. وايتهد.. رسل... منتهياً بآراء هوسرل. ثم يلتفت إلى المفكّر العربي: كيف ينظر إلى علاقة الإنسان بالطبيعة؟

يرى المؤلف أن العربي يعترض على أساس البحث والنظر، يعترض على جذور ما طرحه مفكّرو الغرب، لأنه ـ على ضوء ثقافته التقليدية العريقة ـ يرى أنّ العلاقة

الأساسية الأولى لمواجهة الطبيعة، ليست هي علاقة العارف بموضوع معرفته، بل هي علاقة الفاعل بما ينصبّ عليه فعله، علاقة الإرادة بالفعل المراد.

الطبيعة في الثقافة العربية مسرح للحركة والنشاط والفاعلية، والمعرفة العقلية النظرية هي فاعلية أريدت، فالإرادة لها الأولوية المنطقيّة، عنها تتفرّع سائر الجوانب.

فإذا كان محور المواجهة بين الإنسان ومحيطه عند مفكّري الغرب هو العلم فإن محور المواجهة عند مفكّري العرب هو الأخلاق (أي مبادىء السلوك الصحيح). ومن أهمّ ما أضافته الثقافة العربية هو تنظيمها لأخلاقيّة قيمة الفعل، فبعد أن كانت الأخلاق قبل ذلك مقصورة على النيّة والضمير، أصبحت تعني نقل النيّة إلى فعل يؤدّى لصالح الجماعة.

هنا لم يعد الضمير وحده حكماً، بل وُضع على محكّ الفعل، ومحكّ الفعل هو الآخرون. وبغير هذا الطرف الخارجي لا تتمّ للموقف أخلاقيته. وهذا يعني ـ أيضاً ـ ضرورة الوجود الاجتماعي ليكمّل الفرد.

وبذلك تكون الثقافة العربية الأصلية قد أضافت البعد الاجتماعي إلى حياة الأفراد، ليصبح الوجود الإنساني متكاملاً.

ولمّا كان تنظيم الفعل في مجتمع يحتاج إلى قانون يضع له الحدود، لما يجوز ما لا يجوز للإنسان أن يفعله، من أهمّ نتاج الثقافة العربية، كان الفعل وديناميته، لا العلم المجرد في ثباته وسكونه، هو حجر الزاوية من البناء الإنساني من وجهة النظر العربية. وذلك انعكس في اللغة العربية وطرائق بنائها ـ حسب المؤلف ـ فهي تبدأ الجملة بالفعل لا بالفاعل. فما يهمّ العرب هو قيم السلوك، بالدرجة الأولى، أما الغرب فيُعنَون أوّلاً بأحكام العقل. والخير كلّه في أن يأخذ الغرب قيم العرب، وأن يأخذ العرب علوم الغرب. لقد تميّزت الثقافة العربية بالشعر، والشعر تعاطفٌ مع كائنات الدنيا، ومعايشة لها. فالطبيعة بغير أنسنتها لا تكاد تشغلنا.

أما الغرب فهم يحوّلون ـ حتى الناس ـ إلى طبيعة (باستثناء الفلسفة الوجودية).

وأخيراً، يعيد المؤلف ما استنتجه سابقاً من أن العربي يختلف عن الغربي في أنه ينظر من زاوية تختلف عن تلك التي ينظر منها الغربي.

إن مواجهة مفكّري الغرب للطبيعة تنتهي بعلم، والمواجهة عند العرب هي مواجهة للمجتمع الإنساني تنتهي بالقيم، ولا بدّ لكل من الفريقين أن يأخذ من الآخر ما ينقصه لتكتمل إنسانية الإنسان.

هكذا يحدّد زكي نجيب محمود في كتابه **تجديد الفكر العربي** أطر مواجهة الإنسان العربي للطبيعة، فهل تتّفق آراؤه حول العقل والأخلاق والفنّ في الفكر العربي مع واقع الحال، أم أنّ المفكّر يبالغ في تطرّفه، هذا ما نحاول الإجابة عنه خلال السطور الآتية.

1 ـ العقل:

جاء في **المعجم الوسيط**[1]: عَقَلَ ـ عَقْلاً: أدرك الأشياء على حقيقتها.

والعقل: ما يقابل الغريزة التي لا اختبار لها. وبه يتميّز الحسن من القبيح، والخير من الشر، والحقّ من الباطل، وما يكون به التفكير والاستدرك وتركيب التصورات والتصديقات.

وجاء في **المعجم الفلسفي**[2]: هو جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها. وهو، بهذا المعنى المقارب لما جاء في **لسان العرب**، يبدو مرتكزاً على الجانب الأخلاقي ـ القيمي، من حيث إنّه يميّز في موضوعات المعرفة بين الحسن والقبيح، بين الخير والشر، من هنا تكون مهمّة العقل عند العرب هي حمل الإنسان على الإتيان بالسلوك الحسن والامتناع عن الفعل القبيح، وهذا ما ستكون له دلالته وأهميته في مسيرة الفكر العربي.

ومن جهة أخرى، فإنّ ذلك لا يعني أنّ العرب يتّجهون نحو الأخلاق بعيداً عن العقل، لكنهم يؤسّسون المعرفة بناء على أخلاق العلم/العقل؛ أيضاً ذلك لا يعني أنّ هناك فرقاً بين (مادة) العقل العربي، وبين (مادة) العقل الأوروبي إنه اختلاف بالاتجاه فقط حيث يؤسّس العرب العلم على الأخلاق بينما يؤسّس الغرب الأخلاق على العلم. وهذا راجع إلى محيط كل منهما: الجغرافي ـ الاجتماعي ـ الثقافي.

وإذا استشرنا زكي نجيب محمود في هذا الموضوع، نجده يطلق أحكامه على تكوين العقل العربي منتقداً، وكأن له تركيبة خاصّة من الناحية البيولوجية، غير تلك التي لدى غيره من الأمم تركيبة (مفككة) قائمة على النزعة بعيداً عن العقل (الذي يميّز) فهو يقول: لأننا ذوو طبائع لا تربط بين الأحداث وأسبابها الطبيعية[3]. ذلك ما يستنتجه من استقراء بعض الواقع استقراءً عابراً برؤيته أن جماهيرنا مفتونة بالغيب دون الشهادة، بالباطن دون الظاهر[4]؛ من ذلك يستنتج أن جماهيرنا دراويش بالوراثة، فإذا عَقِلَ بعضهم، كان ذلك قبساً دخيلاً على طبع أصيل[5].

وهنا نسأله: ماذا يعني منهج الأوائل (بالقياس على الشاهدة)؟ ألم يكن يعني أنهم يملكون عقلاً يستخدمونه بخصوصيّة لا علاقة لها بالدخيل؟.. إنّ الشواهد عند الجاحظ أنواع:

ـ القرآن والحديث الصحيح أولاً.

---

(1) ابراهيم أنيس، وآخرون: **المعجم الوسيط**، ط 2، دار المعارف، القاهرة، 1973، ص 616 ـ 617.
(2) جميل صليبا: **المعجم الفلسفي**، ط 1، دار الكتاب، بيروت، 1973، مادة (عقل) ص 84.
(3) يُنظر: زكي نجيب محمود: **تجديد الفكر العربي**، ط 5، دار الشروق، بيروت/القاهرة، 1978، ص 58 ـ 70.
(4) المصدر نفسه، يُنظر: ص 163.
(5) يُنظر: المصدر نفسه.

- العقل والعيان أو المشاهدة ثانياً.
- الشعر والأمثال والأخبار ثالثاً.

وعند الجاحظ أنّ الشاهد المعاين أصدق من الشاهد المنقول «وكل قول يكذّبه العيان فهو أفحش خطأ وأسخف مذهباً، وأدلّ على معاندة أو غفلة مفرطة»[6] ويبقى العقل عنده أول الشواهد ومحل صحتها لأن «للأمور حكمين: حكم ظاهر للحواس، وحكم باطن للعقول، والعقل هو الحجة»[7]، منها هو الجاحظ إذن، يأخذ بالباطن والظاهر معاً لا بأحدهما على حساب الآخر.

وإذا كان المؤلف يستثني أمثال الجاحظ من (جماهيرنا) فإنّ هذا يعني أنّه يفصل بينهم وبين المثقفين الذين دعا قبل قليل إلى عدم التفريق بينهم وبين الآخرين[8].

وإذا كان يعني الجميع، فله - على حد تعبيره - أن يستنتج ما يشاء من تناقضات أنتجتها براهينه نفسها عن العقل العربي من خلال استقرائه المجزوء للواقع. أمّا ما نراه في جوهر ما يقصد إليه هو (استقالة العقل) عند بعض العرب، في بعض الأوقات. فإذا كان كذلك فهو حق.

ويرى المؤلف «ونحن قوم على الفطرة»[9] وهذا يعني أننا مكتفون بالعيش على الغرائز دون أن نهذّبها باستعمال العقل، ويستعين على ذلك بما ورد في **العقد الفريد** من التراث، من أنّ في الكائنات ما لا يصلح إلا بأمير يُؤمَّر عليه... وتلك هي الناس والفأر والنحل والحشرات... تأبى بفطرتها أن يكون الأمر حواراً بين أفرادها، وتريده أوامر ونواهي[10]، فنحن مفطورون على الاستكانة للاستعباد ولا نعدو أن نحشو رؤوسنا بما نأخذه عن أسلافنا دونما نظرة فاحصة منتقدة. من ذلك التراث الذي أهله على الفطرة. يسرد المؤلّف أسماء كتب كثيرة يعتبرها كلاماً مكروراً ومعاداً وشروحات لا تفيد ويقول «العلم عندنا تلقّن وتلقين»[11]، محاولاً أن يشدّنا معه إلى حفرة التعميم مرة أخرى مبرراً لذلك بأنّنا لم نزل على الفطرة، كأسلافنا، نمقت العقل ونتمنى أن تكون للقلب الغلبة والسيادة[12]، وكأننا نفتقد الدافع العقلي الذي يبدأ بالفضول، فيرى: عندنا ميل نحسّه في نفوسنا أن تكون قوانين الطبيعة لعبة في أيدي أهل القلوب الورعة[13]؛ وينسى أن ذلك ليس ميلاً بل هو جزء من واقع عاشه ويعيشه بعض المفكرين العرب،

---

(6) الجاحظ: **الحيوان**، تح: عبد السلام محمد هارون، دار المعارف، القاهرة، 1957، ص 3/361.
(7) الجاحظ، المصدر نفسه، ص 1/207.
(8) يُنظر بحثنا: «المشكلة التراثية عند زكي نجيب محمود»، مجلة **النهج**، عدد (3).
(9) زكي نجيب محمود: **تجديد الفكر العربي**، مصدر سابق، ص 47.
(10) يُنظر: المصدر نفسه، ص 48.
(11) المصدر نفسه، ص 57.
(12) المصدر نفسه، ص 58.
(13) يُنظر: المصدر نفسه.

نتيجة ظروف تاريخية قسرية، فيكون من الأصوب القول بأنه كان من السهل أن نأخذ الأنظمة الديمقراطية في أوروبا لولا الصورة التي ورثناها عن السلف (صورة الأمير ـ الخليفة)[14] مع التنبيه بأنها صورة حفظناها عن السلف دون أن ندرك أن الأسلاف كانوا، في جوانب كثيرة من تراثنا، يقاومون الأمراء؛ فليست العبودية في صميم تفكيرنا، وفي طبعنا، وإنما هي تطبّع غلب الطبع مغالباً في ذلك المقولة الأرسطية.

(هذا مع التأكيد على خطأ عملية أن نأخذ الأنظمة الديمقراطية في أوروبا، كما هي، فهي لا تناسبنا بصورتها القائمة هناك).

وإذا أردنا التوقف عند استنتاجه «نحن على الفطرة، في الفطرة لاحوار.. فنحن بلا حوار»[15]. لفهمنا أن العربي قريب من الحياة الحيوانية في اكتفائه بالعيش على الغرائز وهذا يستدعي إلى الذاكرة النظريات العرقية التي كانت ألمانيا الهتلرية أكبر مروّج لها. كما يصوّر استنتاجه مثالاً حيّاً لما أدخله الاستعمار في عقولنا عنّا. لكننا لا نعتقد بأن المؤلف يقع في مثل هذا الخطأ الاستنتاجي عن العقل العربي، لذا فإننا نستعير طريقة (الفارابي) في توفيقه بين الحكيمين، فنقول: إن المؤلف لعلمه الواسع، وشدة حنكته، لا يمكن أن يقع في مثل ذلك ولا بد أنه أراد شيئاً آخر من حكمه ذاك، ولا بدّ من تأويل كلامه ليُفهم. فيمكن أن نرى أنه أراد القول بأن العرب لا يستخدمون عقولهم مكتفين بالعيش وفق الخاطر؛ إلاّ أننا ندرك أن كاتبنا يعرف أن العقل فطرة في الإنسان عموماً، تبرهنها جدلية الفكر واللغة[16]؛ فلا يبقى إلاّ أنه قصد في قوله (العيش على الفطرة) إحدى حالات الكسل التي عاناها المجتمع العربي في فترات انحطاطه الفكري. وهنا لا يبقى لنا مأخذ على المؤلف إلا إطلاقه التعميم في حالاته القصوى، مما يبعد به عن الروح العلمية الموضوعية ويصل به إلى درجة التعنيف الأدبي لما آلت إليه حالة العرب.

إذن، والحالة هذه، فلا بد أن نُفسّر قوله: «وشاءت الفطرة أن يستمتع كلّ بما كتب له... أحد بأن يأمر والآخر بأن يطيع»[17]. نفسّر ذلك، بأنّ الكسل الذي أدّى إلى الانحطاط جعل المستعبد خانعاً حتى ظنّ أن ذلك في طبيعته وفطرته، وأنه من معدن الحديد أو النحاس ـ حسب تعبير أفلاطون في جمهوريته ـ ممّا أدى بالمستعبد أن يزداد صولة وجولة في الأمر والنهي ونسي نفسه حتى اعتقد بأنّ الله قد اختاره سلطاناً على رقاب العباد.

إن ذلك الإلصاق للفكر العربي بفطرته التي لا ترقى إلى مستوى العقل الباحث عن المعارف، ينقضه المؤلف نفسه بقوله «إننا لا نقول إنّ بين الأمم فوارق بحكم الفطرة

---

(14) يُنظر: المصدر نفسه، ص 74 ـ 75.

(15) زكي نجيب محمود: **تجديد الفكر العربي**، مصدر سابق، ص 46 وما بعدها.

(16) سنبدي رأينا مفصلاً من خلال بحث (مسألة اللغة) الذي نوشك على إنجازه.

(17) زكي نجيب محمود: **تجديد الفكر العربي**، مصدر سابق، ص 49.

أو بحكم التكوين، لكنها فوارق تنشأ نتيجة لعوامل التاريخ»[18] فليس الوضع بحكم التكوين، لكن بحكم التعوّد والسير على نفس المنوال الذي شكّلته، وحاولت المحافظة عليه عوامل فاعلة في تاريخنا، والتعوّد على تلك الحال جعلنا نعتقد بالدونيّة، وهذا هو أحد الأسباب المهمة في (تبلبلنا) بين الواقع/الحقيقة، والوهم/الظن، مما جعل المؤلّف نفسه يمدح العقل العربي وصاحبه بعد أن جنّد له أقصى التعنيف «كان للعقل أعظم قيمة عند أسلافنا، فذلك ما ينبغي أن يكون له بين المعاصرين»[19] فكان أبرز ما يميّز العربي القديم، وقفته تجاه العالم من حوله وقفة عقلية[20] «ولقد تميّزت الثقافة العربية القديمة ـ فيما أزعم ـ باختيارها لوسيلة العقل، بالرغم مما شهدته من متصوفة جاؤوا كرد الفعل الذي يحدث شيئاً من التوازن[*] أكثر مما جاؤوا ليكونوا هم اللسان المعبّر عن وقفة العربي ونظرته»[21].

وممّا يؤكّد أن لكل شعب وسائل إدراك فمنهم من «يعوّل على استدلالات العقل القائمة على مقدّمات مفروضة أو مشهودة ـ والعرب من هؤلاء في ما أزعم»[22].

هذا بدليل منطلق ابن خلدون في دراسته للعقل العربي «إن ابن خلدون لم يكن يقيم أي نوع من التوازي أو التناظر بين المعقول والعلوم العقليّة من جهة، وبين اللامعقول والعلوم النقلية من جهة أخرى، فالمعقول واللامعقول يوجدان معاً في العلوم العقليّة والعلوم النقليّة سواء بسواء»[23] وهذه العلاقة التضاديّة تنفي الثنائية التي سيقترحها المؤلف بعد قليل[24].

فإن كنّا نوافق المؤلف أنّ الصراع القديم هو صراعنا الثقافي اليوم... صورة الموقف واحدة، فلا يمكن أن نوافقه أن هناك دروشة... يقابلها عقل مستعار من ثقافة أخرى[25]؛ فإن كان أهل الأمس، وكنّا اليوم، مقصّرين في بعض علوم عصرنا، فذلك لا يعني أننا دراويش. إن رغبتنا في أن (نعرف) كافية وحدها لإسقاط تلك الصفة عنّا. وإن كنّا نريد أن نأخذ من حضارة أتيح لغيرنا أن يقودنا لا يمكن أن يوصف ذلك بأنه عقل مستعار من ثقافة أخرى، فنحن نأخذ (بعقولنا) ما لم نعلمه بعد، ولا نلبس (عقولهم) كما نفعل حين نبدّل (العقال) بـ (الطربوش) ثم بـ (القبّعة).

---

(18) المصدر نفسه، ص 250.

(19) المصدر نفسه، ص 329.

(20) المصدر نفسه، يُنظر: ص 307.

(*) هنا يشبه المؤلف في رأيه تعادلية توفيق الحكيم.

(21) زكي نجيب محمود: **تجديد الفكر العربي**، مصدر سابق، ص 316.

(22) المصدر نفسه، ص 314.

(23) محمد عابد الجابري: **نحن والتراث**، دار الطليعة، بيروت، ص 364.

(24) يُنظر الفصل السادس (الثنائية الباهتة) من كتابنا **على هامش التجديد**، وخصوصاً ص 136 ـ 162.

(25) زكي نجيب محمود: **هموم المثقفين**، ط 1، دار الشروق، بيروت/القاهرة، 1981، مقالة بعنوان (طريق العقل في التراث الإسلامي)، ص 84.

وها نحن نرى المؤلف في مقال له يجد أن «بغير الجانب العقلي من ثقافة المسلمين، ما كانوا ليستطيعوا أن ينقلوا ما نقلوه من فلسفة اليونان وعلومهم»[26]. ويوجد في المقالة أدلّة على استخدام العرب لعقولهم... حتى إنّ المؤلّف يبالغ في وصف العقليّة العلمية العربية وأساليبها في المعرفة، ممّا يوقعه في تناقض شديد مع فكره في كتابه الذي بين يدينا.

فلا موجب إذاً للتناقض بين رفض العقل المستعار، وبين الدعوة إلى (التأورب) بأن يعيش مشكلات العصر التي يطرحها، بالأساس، من يملكون زمام الحضارة اليوم، ويصبح من الاندفاع العاطفي إطلاق حكم مثل «إني لأقولها صريحة واضحة: إمّا أن نعيش عصرنا بفكره ومشكلاته، وإمّا أن نرفضه ونوصد دونه الأبواب لنعيش تراثنا... نحن في ذلك أحرار، لكننا لا نملك الحرية في أن نوحّد بين الفكرين...»[27] لأنّ في الإمكان أن نعيش الاثنين في (واحد) بحيث نعيش عصرنا بكل عنفوانه ونحن نحمل تاريخنا غير وجلين. وها نحن نراه مرة أخرى يتحيّز إلى العصر رافضاً عقليّة التراث العربي، ربما دون أن يتنبّه إلى أنه بذلك يضرب العقلية العربية أيضاً، فإنّ التفريق بين: ربّما لاءم السلف (مبدأ) أن يجتمع السيف والرأي في يد واحدة، لكن هذا الجمع لم يعد اليوم يلائم أحداً[28]. إنّ هذا التفريق غير مجدٍ إن لم ندرك بأن ذلك المبدأ لم يكن يلائمهم، لكنه كان واقعهم الذي فُرض عليهم فقبلوه حانقين؛ كما هو واقعنا اليوم، وليس مبدأنا. فهل يصيب أحفادنا إن قالوا بأن التفرقة والتشتت، وحالة الانحطاط هي من مبادئنا؟ لا نظنّ أن المؤلّف يخالفنا في نفي ذلك عنّا؛ ناهيك عن أن مثل محنة القرآن الذي يورده الكاتب، كفيل بإقناعه معنا في أنّ العلماء وقفوا في وجه المأمون مدلّلين بذلك على رفضهم لمبدأ أن يكون الحاكم هو صاحب الرأي بحيث يكون الأقوى هو الأصوب.

وبالنسبة إلى باقي الناس فإنهم لا يذعنون عمليّاً لأحد ما لم يتهيأ لهم الإحساس بأنهم لا يطيعون إرادة بشرية أخرى، بل يطيعون إرادة أسمى من إرادتهم... تمثّلت في الإله.

وهذا كان نتيجة الفهم الخاطىء لعمل الحاكم على أنه يمثّل السلطة الدينية (المعصومة)، هذا الفهم الذي كرّسته النخبة التي كانت قد سخّرت نفسها لخدمة مصالح الطبقة الحاكمة، تماماً كما يفعل اليوم بعض المثقفين في حفاظهم على الوضع الراهن الذي يظنّونه يمثّل مصالحهم.

فإن كنّا لا نملك أن نصنع ديمقراطية... وإذا كان القانون عندنا يُسَنُّ لمَن لا

(26) زكي نجيب محمود: **تجديد الفكر العربي**، مصدر سابق، ص 165.
(27) المصدر نفسه، ص 189.
(28) يُنظر: المصدر نفسه، ص 203.

يستطيع عصيانه[29] فذلك ليس بسبب فطرتنا وعقلنا العربي المتخلّف، (هناك فرق بين أن نكون متخلّفين، بمعنى أن عقلنا غير قادر على التجريد، وفي أن يكون في (حالة تخلّف) بل لأن الكلمة عندنا لصاحب القوة الذي آل على نفسه كل من تسلّم بلادنا ابتداء من (الدخلاء) على العربية عن طريق الدين الإسلامي وانتهاء بالاستعمار الغربي الذي لم تزل أفكاره التي زرعها في عقولنا عن (أصالة تخلفنا) تعمل فينا فعل السمّ الذي لم نشفَ من آثاره بعد.

فقد (تعوّدنا) ارتباط الفعل بإرادة صاحب النفوذ وهذا التعوّد مشروع لأننا نلاحظ أن من يحظى بالنفوذ ـ القوة لدينا يمكنه أن يخترق التسلسل السببي فعلاً، ويتصرف تبعاً للنزوات فكيف لنا إذن بعد قرون من التخلّف والانحطاط، أن نبقى محتفظين بمقولة أن لكل شيء سبباً منطقياً متسلسلاً إن لم نقم بثورة ثقافية ـ علمية ـ فكرية ـ اجتماعية ـ سياسية... لنعيد تفكيرنا إلى خطّه السياقي السليم.

وليس صادقاً، بالطريقة التي يوردها المؤلف قوله: إن المدار عند العربي هو للإرادة لا للفكر، وأنّه ليس المهم أن تعقل، ولكم المهم هو أن تريد شريطة أن تملك القوة التي تنفذ إرادتك[30] ذلك لأن المدار عند العربي هو السلوك ضمن إطار أخلاقي، وهذا لا يكون بمعزل عن الفكر ولكن به، دون أن تكون المعرفة سوى وسيلة للفعل، لا غاية في ذاتها، وقد قرر المؤلف قبل قليل أن في تراثنا وقفات جليلة مع العقل[31]. فلماذا إذن هذه المراوحة.

وإذا سألنا المؤلف: ما المقصود بالإرادة هنا؟ نراه يجيب أن «الإرادة هي بحكم طبيعتها ـ رغبة وهوى»[32] «والسيادة عندنا للرغبة والهوى»[33]، لكننا إذا استشرنا **المعجم الفلسفي**[34] تنفيذاً لتعليمات المؤلف بأن لا نستخدم الكلمات استخداماً مطاطاً حتى لا نقع في الزلل، حين نعود للمعجم نجد أن (الإرادة) جاءت بمعنى:

الإرادة موضوعة في اللغة لتعيين ماضيه غرض، وهي في الأصل طلب الشيء، أو شوق الفاعل إلى الفعل، إذا فعله كفّ الشوق وحصل المراد.

فالإرادة بهذا المعنى العام هي صورة الفاعلية الشخصية. ومن الاصطلاحات المألوفة عند فلاسفة القرن الثامن عشر، الإرادة العامة، وهي صفة رجل يدرك، عند تجرده من الأهواء، ما يستطيع أن يطلبه من أبناء جنسه، وما يحق لأبناء جنسه أن يطلبوه منه. والإرادة عند بعضهم هي الفاعلية الدائمة المتّجهة إلى جهة معينة.

---

(29) زكي نجيب محمود: **تجديد الفكر العربي**، مصدر سابق، ص 296.
(30) زكي نجيب محمود: **تجديد الفكر العربي**، مصدر سابق، ص 297.
(31) كتابنا **على هامش التجديد**.
(32) يُنظر: زكي نجيب محمود: **تجديد الفكر العربي**، مصدر سابق، ص 297.
(33) المصدر نفسه.
(34) جميل صليبا: ط 1، **المعجم الفلسفي**، دار الكتاب، بيروت، يُنظر: جزء أول مادة إرادة، ص 57 ـ 63.

و(الهوى)[35] هو جمع عناصر النفس، وتأليفها وتوحيدها وتوجيهها إلى هدف واحد، والهوى يغيّر نظام الميول الطبيعية، ويرتّب الأشياء ترتيباً جديداً.

وإذا نظرنا في **المعجم الوسيط**[36] نجد: (رَغِبَ) فلان ـ رَغَبا ورَغَبة، ورُغبة: حَرَصَ على الشيء وطمع فيه. فالهوى عاطفة نمت على حساب غيرها من العواطف الأخرى، بحيث طفت إلى السطح وأصبحت محوراً لها، بمساعدة الرغبة التي يرفدها الخيال حتى تتضخم أكثر من حجمها الطبيعي، فتطمع في امتلاك موضوعها، فالهوى لا يمكن أن ينمو إلاّ بانحراف العقل عن مساره المعتدل، بحيث يصبح حامل الهوى مُصادَراً من قِبَل ما يحمله، وبالتالي يفقد الحرية التي بها يتم الاختيار.

أما الإرادة فهي إدراك أكثر منها عاطفة، يعرّفها ابن رشد بأنها «قوة فيها إمكان فعل أحد المتقابلين على السواء»[37]. وهذا يعني أنها تتضمن التفكير الذي يناقش الغاية، والحرية التي بها يتم ترجيح المطلوب، مما يجعل الإرادة بعيدة في معناها، كل البعد، عن الرغبة والهوى حيث لا فكر يرجّح ويناقش ولا حرية تختار.

ويمكن أن نختصر ذلك بجملة واحدة: إن الهوى يختار لنا بينما الإرادة نختار بها، فإن (أريد) يختلف كل الاختلاف عن (أهوى). فالأول فعل فاعل والثاني فعل منفعل. وكثيراً ما نريد ما لا نهواه لأننا نجد فيه، بعد روية، خيراً لنا، وقد نهوى ما لا نريد أن نهواه، بل لنتأمل مدى الصعوبة التي نتحملها حين (نريد) أن نتخلّص من (الهوى) الذي يقيّدنا، ويكفينا هنا أن نذكر هوى (مجنون ليلى) الذي يحاول دفع هواه ولا يستطيع:

أريد لأنسى ذكرها فكأنّما تمثّل لي ليلى بكل سبيل

ولا يسعنا إلاّ أن ندهش بعد كل تلك المقدمات من تحول موقف المؤلف حيث قال: «حدّ (العقل) هو أن ينتقل الإنسان من معلوم إلى مجهول، من شاهد إلى غائب»[38]. ثم يضيف «بهذا التعريف الذي يحدّد (العقل) قلنا إن العربي قد تميّز به كلما تأمل أو نظر»[39]. ونراه يزيد تأكيده على ذلك بقوله «إن وقفة العربي من الأمور طابعها العقل، ولو لم يسبقها أرسطو بمنطق يسدّد خطاها لكن حتماً على العرب أنفسهم أن يستخلصوا لأنفسهم تلك الخطى»[40]. فالعربي ليس ناقلاً فقط، وليس ابن رغبة وهوى، وإنما يتميز بوقفته العقلية بعيداً عن الهوى.

---

(35) جميل صليبا: **المعجم الفلسفي**، جزء 2، مصدر سابق، ينظر: ص 528 ـ 529.

(36) إبراهيم أنيس، وآخرون، ط 2، **المعجم الوسيط**، الجزء الأول، دار المعارف، القاهرة، 1973، ص 356.

(37) تيسير شيخ الأرض: **مشكلة العمل**، مطبعة الإنشاء، دمشق، وزارة التربية، 1969، ص 72.

(38) زكي نجيب محمود: **تجديد الفكر العربي**، مصدر سابق، ص 311.

(39) المصدر نفسه، ص 312.

(40) المصدر نفسه، ص 313.

ونرى المؤلف من جهة أخرى يؤكّد مع الرازي: فلئن كان الإنسان مدركاً للأمور إدراكاً صحيحاً فهو بقمعه لهواه صاحب (إرادة)[41]. وهنا تزيد الدهشة تجاه آرائه فهل الإرادة هوى أم قمع هوى؟

ويضيف زكي نجيب محمود مع الرازي أنّ ما سوف يقاومه الإنسان بإرادته تلك، إنّما هو طبع مفروز في جبلته، فانظر كم هو عسير على الكائن أن يسير ضد طبيعته. يقول المؤلف[42] فالإرادة تعني هنا أنها فعل يقاوم الطبع وبالتالي فهي إيجابية ولا تحوي معنى سلبياً كما كان يعدّها قبل قليل بصفتها ملازمة للفكر العربي.

وما يثبت زلله هنا تأكيده أن الفطرة سيّئة بالطبع وعلينا محاربتها، فيأخذ بذلك منحى نيتشه وشوبنهور وكأنما هدف الرسالات السماوية محاربة الطبيعة الإنسانية فَلِمَ غرسها اللّه في الإنسان إذن؟ هل ليبقى مثل (سيزيف) لا يفتأ يصعد بالصخرة إلى أعلى الجبل حتى تسقط ثانية فيعود لرفعها. وهكذا إلى الأبد. فهل عوقب قبل أن يبدأ العمل... أم يُعَاقَب بجريرة غيره؟ ثمّ أليس من الفطرة أيضاً ذلك العقل الذي زرعه اللّه في الإنسان، وجعل من الضروري استعماله في ما ينفع؟

وهذا ما يؤكّده المؤلف نفسه حين نراه يسوق قولاً (للجاحظ) يناقض فكرته عن سوء الفطرة «اعلم أنّ اللّه جلّ ثناؤه خلق خلقه، ثم طبعهم على حب اجترار المنافع ودفع المضار، وبغض ما كان بخلاف ذلك، هذا فيهم طبع مركّب، وجبلّة مفطورة»[43]، وممّا يؤكّد تردّد المؤلف بين النقيضين في استعماله لمعنى (الإرادة) إيراده قولاً لابن مسكويه «إن ما يختصّ به الإنسان من حيث هو إنسان، وبه تتم إنسانيته وفضائله هو الأمور الإرادية»[44] حيث يتبع العلم عمل يبرر وجوده.

ثم يتحدث عن نقائص نفسية أخرى يطرحها (الرازي) منها العُجْب... الحسد... الغضب... الكذب... البخل[45]... ومن الواضح أن هذه ليست طبائع فطرية، ولكنها نقائص، كما يعدّها الرازي نفسه، فكيف يفهمها صاحب الكتاب على أنها فطرية وعلينا مقاومتها؟ ولا ندري لماذا ساق كل تلك الأقوال للرازي وهي بعيدة عن موضوعه الرئيسي أو على الأقل، لم يربطها ربطاً محكماً بما يريد قوله من خلالها.

مما سبق يتّضح أنّ العرب ليسوا هوجائيين يعتمدون على خطرات الهوى والهيجان، وهذا يظهر من قوله: لا يعتمد العرب على تجربة الحواس، ولا الحدس... بل على استدلالات العقل القائمة على مقدمات مفروضة أو مشهودة[46]. وهذا يؤكّد النظرة

(41) المصدر نفسه، يُنظر: 250.
(42) يُنظر: المصدر نفسه.
(43) المصدر نفسه، ص 357.
(44) المصدر نفسه، ص 345.
(45) يُنظر: المصدر نفسه، ص 352 وما بعدها.
(46) يُنظر: المصدر نفسه، ص 314.

الموضوعية للمفكرين العرب القدماء، العرب الذين اختاروا العقل وسيلة في تفكيرهم[47]. ذلك العقل الذي «لولاه كانت حالتنا حالة البهائم والأطفال والمجانين»[48].

2 ـ الأخلاق:

وإذا انتقلنا إلى الحديث عن الأخلاق عند العرب بصفتها إحدى الدلالات على طريقة التفكير العربية، نجده يقول «قوام الأخلاق عندنا هو الواجب لا السعادة»[49]، وإذا كان قوام الأخلاق الواجب فهل يعني هذا بالضرورة أن يكون «الفعل في ناحية والقول في ناحية أخرى»[50]، وهل إذا كنا فعلاً نعيش على الفطرة من دون العقل، كما يدّعي، هل يمكننا القيام بالأفعال الأخلاقية لمجرد أنها واجب، أم أنّه من المفروض أن يتأسّس على ذلك أننا لا نقوم بأي فعل أخلاقي لأن الفائدة والمنفعة الآنية والسريعة هدفنا من غير اعتبار لتحكيم العقل؟ وإذا كان الوجدان أو الضمير قوام الأخلاق، والوجدان حالة ضعف يرفضها المؤلف ويلصقها بالفكر العربي القديم، كان من الطبيعي أن يرى ضرورة تحويل الأخلاق... لسعادتنا[51]، إلاّ أنه لا يحدّد لنا ما الذي يعنيه (بالسعادة) على وجه الدقة حتى لا نقع بأسلوب التفكير (الميكيافللي).

ثم أليست الفطرة شرّاً... ونحن نعيش على الفطرة... وتحويل الأخلاق إلى واجب أمر يحتاج إلى مستوى عال من التجريد والتجرد والارتفاع بالمستوى النظري ـ السلوكي للوصول إلى ذلك المبدأ (الكانطي) للأخلاق؟ فكيف نقتات ـ وحالتنا تلك ـ على الأخلاق؟

إن الأخلاق تنتفي حين يكون القصد من ورائها ذلك المعنى الساذج للسعادة، فليس من الأخلاق في شيء أن (أعطي) من أجل أن (آخذ) ولكن الأخلاق هي أن (أعطي) لأن العطاء، مثلاً، واجب فرضته على نفسي من حيث أنه (خير) وأنا (أسعد) بمنح هذا (الخير) سواء أكانت سعادتي هنا في الدنيا أم في الآخرة؛ والواجب عند العرب يختلف عمّا هو عليه عند (كانط) فعند هذا الأخير (عليك... إذن تستطيع) أمّا عند العرب (أنت تقدر إذن عليك)...

لكننا نجد المؤلف في نهاية الأمر يُميّع القضية حين يقول «فالفعل عندنا يعدّ فاضلاً في ذاته بغض النظر عن نتائجه، أهي ضارة بصاحب الفعل أم نافعة له، وبعبارة أخرى فإننا نقيم الأخلاق على أساس الواجب، لا على أساس الفائدة»[52]. فأن نفعل دون أن تعود علينا نتيجة عملنا بالمنفعة، فهذا أخلاقي ما دام هدفه الخير، أمّا أن نفعل وتكون نتيجة الفعل ضارة لنا، فهذا لا يمكن أن يكون. فأن نحسبها ضارة، ربما، أمّا أن

(47) يُنظر: المصدر نفسه، ص 316.
(48) المصدر نفسه، ص 349.
(49) المصدر نفسه، ص 297.
(50) المصدر نفسه، ص 298.
(51) يُنظر: المصدر نفسه، ص 297.
(52) المصدر نفسه، ص 277.

تكون ضارة فعلاً فهذا تحريض، غير مباشر من المؤلف، على تجنّب فعل الخير خشية الضرر، وضرب لمعنى المثل العربي القائل (افعل الخير وارمه في البحر) ليبرز القول المحذر (اتّقِ شر من أحسنت إليه)، دون الانتباه إلى قول الشاعر العربي (الحطيئة):

من يفعل الخير لا يعدم جوازِيَهُ لا يذهب العرف بين اللّه والناس

فأن نقيّم الأخلاق على أساس (الخير/الواجب) الذي لا نعي حقيقة جزئياته (الآن) خير من أن نقيمها على أساس الفائدة العائدة الآنية التي قد تكون ضارة لنا من دون أن ندرك ذلك (الآن).

إن الواجب، عند العرب، لا يعني الإلزام القسري الخارجي بل يعني الالتزام المسؤول الواعي لحريته في اختيار الفعل.

وإذا كان القول في ناحية والفعل في ناحية أخرى[53] فإن ذلك ليس بسبب الأخلاق ـ الواجب، بل بسبب عدم اهتمامنا بفهم الغاية الأخلاقية، أحياناً.

وقد حاول الأسلاف دفع فهم الأخلاق إلى درجاته القصوى، وها هو الكاتب يعترف: أضافت الثقافة العربية تنظيماً لأخلاقية الفعل... بعد أن كانت الأخلاقية مقصورة على النية والضمير[54]، وهذا يعني أن العرب أضافوا (الفعل) إلى (القول ـ النية ـ الضمير)[55] فقرنوا الفعل بالقول ولم يفصلوا بينهما. وما يراه المؤلف من أمر الفصل بين القول والفعل فهو إما حادث في النفوس المريضة، أو هو وارد بمعنى آخر، وفي مجال غير المجال الأخلاقي، هو مجال السلطة/القوة/الحاكم التي أجبرت الناس على الظاهر/الباطن/التقية.

ومما يؤكد اهتمام العرب في الفعل، قوله «الفعل وديناميته لا العلم المجرد في ثباته وسكونه، هو حجر الزاوية من البناء الإنساني من وجهة النظر العربية»[56]، فهنا يبدو جليّاً التناقض مع قوله إنّ العرب ليسوا أهل فعل؛ فها هو يراهم، هنا، لا يريدون العلم لمجرد الفضول أو حب الاستطلاع، بل هم يريدونه لينتفعوا به (مع إطلاق الكلمة). ونراه من جهة أخرى، يدلّل على أن العرب يقرنون القول بالفعل، بل ويقدمون الفعل على كل من القول وقائله، الفعل وفاعله «وأحسب أن ذلك قد انعكس في اللغة العربية وطرائق بنائها، فهي تبدأ الجملة (بالفعل)»[57]، وباعتبار أنّ العربية تقدّم الفعل على الفاعل فهذا يعني أنّ (الفعل) لديها أهمّ ممن يقوم به وما يكون بخلاف ذلك فهو عارض. وقد رأيناه في موضع آخر يقول إنّ العرب يسألون عمّن قام بالفعل قبل أن يسألوا كيف تمّ

(53) يُنظر: المصدر نفسه، ص 298.
(54) يُنظر: المصدر نفسه، ص 380.
(55) يُنظر: المصدر نفسه، ص 381.
(56) المصدر نفسه، ص 382.
(57) المصدر نفسه، ص 382.

الفعل «إنّ الحدث في حياتنا يحدث فنسأل: من أحدثه؟ قبل أن نسأل كيف حدث؟»[58]، ذلك ممّا يدل على القراءة غير المستنيرة للفكر العربي كما يطرحه التراث.

3 ـ الفن:

وحين يتّجه إلى الفن العربي محاولاً التدليل على وجهة نظره (الخطابية) التي تحاول تقريع العرب على استكانتهم بانفعالية الشاعر المحرّض، التي أبعد ما تكون عن نظرة الفيلسوف ـ المفكر الواعي، الذي يعطي للأمور أبعادها، حين يتّجه إلى الفن نراه يقول: «جاءت حياتنا الفنية انعكاساً لهذه[*] النظرة الشاملة التي تُعلي من شأن الخارج على حساب الداخل[59]، أي إنّ الأولوية بحياتنا الفنية لسلامة الشكل لا لحيوية المضمون، مستدلاً على ذلك بانتقاء الألفاظ وأوزان التفعيلات والاهتمام بالخطوط والمظهر والرسوم الزخرفية بعيداً من المضمون ـ الحقيقة[60]، فالعربي القديم يستعيض عن (الأشياء) بألفاظ ـ لذلك جاءت حياته في (لغته) أكثر مما جاءت في أشياء بيئية[61]، وردّاً على ذلك يرى المؤلف أنّنا نريد الاحتفاظ بالحسّ الجماعي للغة، وإضافة حسّ يجاوز اللغة إلى دنيا الطبيعة والحوادث[62]، وإذن فلا بدّ للثقافة العربية المعاصرة (وهنا يبلغ حدود الانفعال) أن تضيف إلى اللغة الجميلة لغة (قبيحة) ليسرع الإنسان إلى مجاوزتها إلى دنيا الوقائع[63]. فالعربي كما يراه المؤلف، لم يكن ينظر إلى الأشياء على أنها مجسّدة لقوانين لذلك تحل فكرة المصادفة المفاجئة محل القانون الدائم لأنه في فكر العرب ـ لا رابط بين الأشياء[64]. لكننا نقف لحظة هنا لنرى ما قاله من أنّ العرب حاولوا أن يلتمسوا العلّة المفسّرة. إنه إيغال منهم في طلب العلة المعقولة حيثما صادفتهم ظاهرة، اجتماعية كانت أو طبيعية[65]. ويقول في موضع آخر عن العربي «ما (فهم) بشيء إلاّ ردّه إلى أصله ومبدئه الذي يفسّره فوقف من العالم، ومن حياته وقفة بصيرة واعية، وهكذا ينبغي أن تكون وقفة العربي المعاصر»[66]، فيصل إلى نقطة المعالجة مع التراث الذي ينبغي علينا أن نصل به طريقنا لنحافظ على السمات الأصلية التي تميّزنا من دون أن نُنسخ.

---

(58) المصدر نفسه، ص 297.

(*) سترى تفصيل الحديث عن النظرة تلك، خلال مناقشة الفلسفة الثنائية المقترحة، الفصل السادس، من كتابنا **على هامش التجديد**.

(59) يُنظر: زكي نجيب محمود: **تجديد الفكر العربي**، مصدر سابق، ص 298.

(60) يُنظر: المصدر نفسه، ص 299.

(61) يُنظر: المصدر نفسه، ص 247.

(62) يُنظر: المصدر نفسه، ص 251.

(63) يُنظر: المصدر نفسه، ص 251.

(64) يُنظر: المصدر نفسه، ص 249.

(65) يُنظر: المصدر نفسه، ص 323.

(66) المصدر نفسه، ص 312 ـ 313.